



Note sur la *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État* de Jacques Taminiaux

Lionel Ponton

Volume 42, numéro 1, février 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400221ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400221ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ponton, L. (1986). Note sur la *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État* de Jacques Taminiaux. *Laval théologique et philosophique*, 42(1), 109–114.
<https://doi.org/10.7202/400221ar>

NOTE SUR LA NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE DE L'ÉTAT * DE JACQUES TAMINIAUX

Lionel PONTON

DANS la *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, Jacques Taminiaux présente sa traduction de la *Philosophie de l'Esprit* de Hegel (Iéna, 1805-1806) en procédant à un exposé sur les antécédents de l'œuvre et sur les sources de la pensée politique du maître de Berlin. Dans la présente note, seul le rapport de Hegel à Aristote nous intéresse. Ce rapport est considéré à bon droit depuis Hartmann comme tout à fait fondamental. Notre intervention vise un double objectif : premièrement, montrer contre Jacques Taminiaux que les vertus aristotéliennes s'enracinent toutes directement ou indirectement dans la vie politique ; deuxièmement, souligner le lien étroit qui rapproche la vie philosophique et la vie politique chez les anciens et plus particulièrement chez Platon et Aristote. Or, c'est précisément parce que Hegel fait sien l'enseignement des anciens sur ces deux points que Jacques Taminiaux le considère comme un ennemi de la philosophie politique classique.

I. LE RAPPORT DES VERTUS MORALES À LA VIE POLITIQUE SELON ARISTOTE

Au sujet de la dimension politique des vertus morales, Jacques Taminiaux s'en remet à l'enseignement de Leo Strauss. Il renvoie à *Political Philosophy*, un recueil de six essais de Strauss que Hilail Gildin a publié en 1975. D'après Jacques Taminiaux, dans le premier de ces essais, *What Is Political Philosophy?*, Leo Strauss, sous le prétexte que dans la *Politique* d'Aristote le bon citoyen et l'homme de bien ne coïncident pas toujours — le bon citoyen et l'homme de bien coïncident uniquement dans le chef politique du meilleur régime — conclurait à un écart profond « entre la

* Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*. Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna, Paris, Payot, 1984.

condition du citoyen, membre d'une Cité effective, et la quête des fins les plus hautes » (p. 160) de sorte que la question de l'essence de la vertu « non seulement n'est *jamais* posée dans l'arène politique, mais encore qu'elle conduit à transcender la sphère du politique comme tel » (p. 162). La visée la plus haute assignée à la vie politique ne pourrait être atteinte par celle-ci, mais « seulement par la vie contemplative », c'est-à-dire dans un « au-delà » du politique. Telle serait la justification philosophique du politique ou, inversement, la justification politique de la philosophie. Les plus hautes vertus trouveraient refuge dans la vie privée. À ce propos, Jacques Taminiaux tente de jeter du discrédit sur le courage, une vertu si étroitement associée à la vie politique qu'Aristote la nomme en premier lieu dans l'*Éthique à Nicomaque*, précisément à cause de son caractère manifeste et présupposé. Pour Jacques Taminiaux, Aristote situerait le courage « au niveau le plus bas d'une hiérarchie qui culmine dans les vertus dianoétiques » (p. 162). Aristote présenterait les vertus selon un ordre de dignité croissante sans tenir compte du rôle qu'elles ont à jouer dans la vie politique. Tirons du commentaire de Jacques Taminiaux un passage révélateur :

Qu'il nous suffise sur ce point de rappeler, à la suite de Leo Strauss, que la philosophie politique antique, platonicienne et aristotélicienne, se soutient d'un écart persistant entre la meilleure πολιτεία et toute πολιτεία réalisée, ou encore d'un écart persistant entre la condition du citoyen, membre d'une Cité effective, et la quête des fins les plus hautes. C'est seulement dans le cas du meilleur régime, insistait Strauss, que l'homme bon est identique au bon citoyen, mais comme le meilleur régime, aux yeux de Platon et d'Aristote, *transcende* tout régime existant, la vertu *transcende* tout ce qu'impose l'appartenance effective à une Cité. Pour les anciens, autrement dit, le patriotisme ne coïncidait avec la vertu que dans le cas — désirable mais improbable — d'une patrie qui aurait acquis la forme de la meilleure πολιτεία (p. 160).

La lecture du III^e livre de la *Politique* d'Aristote aurait certainement tiré Jacques Taminiaux d'erreur. L'homme de bien est-il seulement concevable hors des conditions du meilleur régime constitutionnel ? Richard Bodéüs, dans *Le philosophe et la cité*¹, résume sur ce point la pensée d'Aristote :

Posons dès lors la question : en dehors des conditions que crée le meilleur régime constitutionnel, est-il possible de concevoir un homme de bien véritable, soit parmi les gouvernés, soit dans une activité non politique ? Évidemment non, dans l'exacte mesure où l'ἀρετή de l'ἀνὴρ σπουδαῖος est identifiée à l'excellence du φρόνιμος dans une tâche politique (p. 91).

Selon Richard Bodéüs, à ceux qui lui objectent qu'il y a d'autres sphères d'activité qui ont peu de rapport à la vie politique et dans lesquelles on peut faire montre d'excellence éthique, Aristote réplique que « le bonheur personnel n'existe sans doute pas sans vie politique ». Après avoir passé en revue les diverses vertus étudiées par Aristote, Richard Bodéüs constate que « les principales vertus éthiques analysées par le Stagirite, sans compter la justice et l'amitié, sont, pour l'essentiel, des vertus de l'homme public » :

1. Richard BODÉÜS, *Le philosophe et la cité*, Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote, Société d'Édition « Les Belles Lettres », Paris, 1982.

Le courage, qui se révèle dans les dangers de la guerre, est une vertu du citoyen-soldat et particulièrement du chef militaire (qui est *φρόνιμος*). La libéralité et la magnificence engagent le citoyen noble respectivement dans le domaine des petites dépenses vis-à-vis de ses concitoyens ou de ses amis et dans le domaine des grandes dépenses au profit de l'État tout entier, dans l'exercice des liturgies, par exemple (p. 91).

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, le courage et la modération sont nommés en premier lieu parce qu'il s'agit de vertus morales élémentaires eu égard à la vie politique et à la préservation du bien commun. Saint Albert le Grand fait remarquer que le courage d'un seul citoyen est parfois plus important que la prudence ou la justice d'un seul.² La modération, à son tour, conditionne l'exercice du pouvoir politique.³ Le lâche ou l'intempérant ne saurait commander. Pour ce qui est des vertus dianoétiques ou intellectuelles — comme la science et l'art — elles ont moins raison de vertu que les vertus morales. Leur possession est séparable de leur usage. Elles sont d'ailleurs enracinées comme les autres vertus dans la vie politique, puisqu'elles supposent l'éducation et se développent avec le loisir. La vie contemplative n'est certes pas politique, mais elle suppose un certain achèvement de la vie politique :

« Mais les vertus utiles au loisir et à l'activité contemplative sont non seulement celles qui sont pratiquées dans le loisir, mais encore celles qui le sont dans la vie active, car beaucoup de choses nécessaires à l'existence doivent être en notre possession pour qu'il nous soit possible de mener la vie de loisir. C'est pourquoi il sied que l'État soit tempérant, courageux et capable d'endurance, puisque, selon le proverbe, *il n'y a pas de loisir pour des esclaves* ; et les peuples qui sont incapables d'affronter virilement le danger sont esclaves de leurs agresseurs. Ainsi donc le courage et l'endurance sont exigées pour la vie active, l'aptitude intellectuelle pour le loisir, et la tempérance et la justice pour les deux moments à la fois, mais plus spécialement en temps de paix et de loisir, car la guerre oblige les hommes à être justes et tempérants, tandis que la jouissance d'un sort heureux et le loisir qui accompagne la paix tendent à accroître leur esprit de démesure... »⁴

La constitution la meilleure a pour fin les vertus *εἰς τὴν σχολήν*, c'est-à-dire les vertus intellectuelles. Le terme *σχολή* est rendu en français par loisir : il s'agit du loisir consacré à des activités aristocratiques et désintéressées. Mais la fin implique la préexistence des moyens qui y conduisent *par soi*, c'est-à-dire ici, les vertus morales, parmi lesquelles se trouve le courage. En effet, il n'y a ni liberté, ni paix sans courage. Le bonheur de chaque cité implique toutes les vertus. La vie contemplative doit être préparée par la vie active qui trouve dans la vie contemplative sa raison d'être et son fondement.

2. « Dicendum, quod de fortitudine prius determinavit, quia principalius participat nomen virtutis. Unde dicit *Boethius*, quod ipsa proprie vocatur virtus et aliis omnibus dat nomen virtutis. De ratione enim virtutis est, quod sit circa difficile et bonum... bonum civitatis est melius quam unius hominis. Ad bonum autem rei publicae magis confert fortitudo unius hominis quam prudentia unius vel iustitia, quia per ipsam defenditur iustitia et status rei publicae ab impugnantibus » Albert le GRAND, *Opera omnia*, toms XIV, Pars I, Fasc. 1, *Super Ethica Commentum et Quaestiones*, p. 180.

3. « Sunt etiam elementa civilis vitae quae consideratur a morali, istae duae virtutes, quia ordinant homines circa passiones proprias, quae sunt vel illatae vel innatae, et ab ordine unius in se pluit ordo ipsius in alias, quia qui in se non est ordinatus, non potest bene ordinare alios » *ibidem*, p. 199.

4. Aristote, *Politique* VII, c. 15, 1334a 10-1334a 27, trad. Tricot, Vrin, pp. 532-533.

II. L'IMBRICATION DE LA VIE POLITIQUE ET DE LA VIE SPÉCULATIVE

Jacques Taminiaux reproche amèrement à Hegel d'avoir posé « une égalité stricte de niveau entre le πολιτεύειν et le φιλοσοφείν »⁵. Hegel refuse en effet d'opposer le citoyen et le philosophe. Selon Jean-Louis Vieillard-Baron, Hegel considère comme hautement souhaitable « une vie politique qui serait en même temps vie spéculative, où l'aspiration spéculative de l'individu s'intégrerait pleinement à la vie politique »⁶. L'exemple grec lui aurait permis de juger sur ce point la politique pratiquée en son temps. L'exemple grec ? Hegel se serait-il trompé en unissant la vie active et la vie contemplative, la première préparant la seconde et celle-ci fondant la première ? Jacques Taminiaux le croit. Pourtant, Aristote, dans un passage de la *Politique* souvent cité, compare les deux vies dans la perspective d'un choix politique :

Il n'y a guère que deux genres de vie, en effet, qui paraissent avoir fixé le choix des hommes les plus désireux de se distinguer par la vertu, aussi bien ceux du passé que ceux d'à présent : je veux parler de la vie de l'homme d'État et de celle du philosophe. Et la question de savoir laquelle des deux voies est la véritable n'est pas d'une importance négligeable : car l'homme sensé du moins réglera toute son existence sur le but qui sera le meilleur, et ceci est vrai aussi bien de l'homme individuel que de la société *politique*.⁷

Hegel a vu dans les discussions de ce genre s'affirmer une étroite connexion entre la vie philosophique et la vie politique. Aristote déclare que le bonheur dans sa forme la plus haute est « la fin de l'action ». Par bonheur, il entend la vie contemplative. Hegel a donc raison de penser que la vie politique des anciens Grecs s'étendait jusqu'à inclure la vie philosophique au point qu'ils s'interrogeaient sur l'importance à lui accorder d'un strict point de vue politique. Il y avait un bonheur de la cité grecque qui s'identifiait à la philosophie. L'État moderne ou propre aux temps modernes doit, selon Hegel, — et il serait difficile de voir ici l'influence de Hobbes⁸

5. Dans l'article sur le *Droit naturel*, Hegel décrit la classe des hommes libres de la manière suivante : « À cette classe, Aristote attribue comme fonction ce que les Grecs désignent du mot : πολιτεύειν. C'est vivre dans le peuple, avec lui et pour lui. C'est mener une vie universelle qui appartient tout entière au domaine public, ou bien c'est la vie du philosophe. Platon dont la pensée est plus vivante veut considérer comme associées l'une à l'autre et non pas séparées ces deux occupations » (Kaan, p. 125). Dans *Politique* I, 7, 1255b 35–37, Aristote rapproche les expressions πολιτεύειν et φιλοσοφείν : « C'est pourquoi ceux qui ont la possibilité de s'épargner des tracasseries domestiques ont un préposé qui remplit cet office, tandis qu'eux-mêmes s'occupent de politique ou de philosophie ». Trad. Tricot, I, Vrin, 1962, p. 48. Texte cité par B. BOURGEOIS, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, p. 63, note 21.

6. Jean-Louis VIEILLARD-BARON, *L'influence platonicienne dans la pensée politique de Hegel*, in *Religion et politique dans les années de formation de Hegel*, Raison dialectique, L'Âge d'homme, Lausanne, 1982, p. 115.

7. ARISTOTE, *Politique*, VII, 1324 a 28–35.

8. Jacques Taminiaux insiste beaucoup sur le contenu hobbesien de la philosophie politique de Hegel. D'après son disciple Gilbert Gérard, il y aurait pour Jacques Taminiaux une continuité fondamentale entre Hegel et Hobbes qui s'étendrait « jusqu'aux derniers travaux de philosophie politique de Hegel » (Gilbert GÉRARD, *La naissance de l'État hégélien*, Revue philosophique de Louvain, 83, mai 1985). Thèse aberrante puisqu'on ne trouve pas chez Hegel l'état de nature, le pacte social, la monarchie absolue, le contrat d'esclavage, etc. Hegel rejette même en la déclarant inculte la définition de la liberté que propose Hobbes dans le *Léviathan* : « D'après le sens propre (et généralement reçu) du mot, un homme libre est celui, qui s'agissant des choses que sa force et son intelligence lui permettent

— surmonter l'opposition qui est intervenue plus tard entre la contemplation et la vie pratique. Le bonheur pour nos contemporains est un « ailleurs » et un « au delà ». Pour Hegel, un des traits qui rapproche l'État moderne de la Cité grecque est précisément la philosophie — qui n'exclut ni la religion, ni l'art. Celle-ci est enfin reconnue comme le fondement ou la base de l'État. Le passage de l'Esprit objectif à l'Esprit absolu en est un de ressourcement et de fondation.

Inversement, pour Hegel comme pour Aristote, c'est le *meilleur* régime politique ou la constitution parfaite qui rend possible la vie philosophique. À l'opposé des États défectueux ou retardataires qui multiplient les obstacles contre la philosophie, la constitution la meilleure s'appuie sur les acquis de l'histoire et sur la conscience qu'ont les citoyens de leur liberté, c'est-à-dire de leur vocation spirituelle.

Ainsi la vie politique s'accomplit dans la vie philosophique qui la sous-tend et lui est constamment présente. Jacques Taminiaux commet l'erreur de bannir les philosophes de la Cité. C'est le vide de la vie politique qui justifie, selon lui, l'institution de la philosophie. Pour les philosophes classiques, il en va tout autrement. La vie politique est le moment fondé, la vie philosophique le moment fondateur. Ces deux moments s'intègrent l'un à l'autre : ils constituent une seule totalité. Il n'y a ni chez Hegel, ni chez Aristote absolutisation de la vie politique. La vie politique est relative à la vie philosophique dont elle est la médiation et la présupposition⁹.

De plus, selon Jacques Taminiaux, Hegel aurait eu tort de traduire par le mot peuple l'espace institutionnel et conflictuel qu'était la Cité pour les anciens Grecs. Dans la *Politique*, Aristote est pourtant très clair sur ce point. C'est parce que les Hellènes sont courageux et intelligents « qu'ils mènent une existence libre sous d'excellentes institutions » (VII, c. 7). Pour Aristote, il n'y a de peuple que là où il y a des citoyens ; dans les autres cas, il faut parler d'ethnies ou de nations. Par ailleurs, comment Jacques Taminiaux peut-il affirmer que Hegel a négligé la distinction entre le désirable et l'ordre établi alors que la *Philosophie du droit* est entièrement construite sur le Bien « comme but final absolu du monde » (§ 129) ? L'éthicité hégélienne est certes différente de l'éthicité grecque puisqu'elle reconnaît, conformément à l'enseignement du christianisme, la valeur infinie de la personne. Cette simple indication suffit pourtant à faire voir que, pour Hegel, la politique n'est pas un monde fermé sur lui-même ou indifférent à « la rationalité non encore advenue et toujours recherchée ». L'histoire universelle a précisément pour objet le développement de la vie éthique et, par conséquent, des institutions publiques (§ 273, R). Jacques Taminiaux soutient enfin que l'affirmation du caractère politique de l'homme ne signifie pas que l'homme « porte en lui tout ce qu'il faut pour qu'advienne l'accomplissement du

d'accomplir, n'est pas empêché de faire celles qu'il a la volonté de faire», *Léviathan*, c. XXI. Cf. *Principes de la philosophie du droit*, Introduction, 15, R. : « Quand on entend dire que d'une façon absolue la volonté consiste à pouvoir faire ce que l'on veut, on peut considérer une telle conception pour un défaut total de culture de l'esprit... » Kaan, p. 67.

9. Bernard Bourgeois, *La philosophie de la politique de Hegel* (II), Cahiers philosophiques. Juin 1983, pp. 76-79.

politique ». Mais force nous est de constater que Hegel et Aristote sont d'accord sur ce point. Saint Thomas d'Aquin met d'ailleurs en relief que ce qui, à ce propos, est naturel dans l'homme n'est pas le caractère politique mais l'aptitude à l'éducation¹⁰. Il n'est pas besoin d'insister : Hegel, dans sa *Philosophie du droit*, développe le thème particulièrement riche de la culture (§ 187, R). C'est par la culture que l'homme de la société civile bourgeoise devient citoyen.

10. S. Thomae Aquinatis, *In XII libros Metaphysicorum Expositio*, L. VI, lect. III, 1219: «Politicus enim facit hominem civilem ; non tamen facit eum mentis disciplinae susceptibilem, sed hac ejus proprietate utitur ad hoc quod homo fiat civilis ».